

SOPHÍA Y PHRÓNESIS EN ARISTÓTELES: ÉTICA A NICÓMACO VI, 7, 1141 a 8-1141 b 22

José M^a Zamora Calvo*
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN: Aristóteles asigna una prioridad a la *sophía*, en tanto saber teórico, sobre la *phrónesis*, en tanto saber práctico, que se deriva de la preeminencia que otorga al intelecto como aquello común entre los dioses y el hombre. Dada su posición intermedia, por una parte es el mejor de todos los animales y, por otra, hay otros seres mejores que él, el hombre tiene la capacidad de conocer las «cosas más dignas» y las «cosas humanas». En este trabajo analizaremos las definiciones de *sophía* y *phrónesis* que Aristóteles establece por *epagagé* en *Ética a Nicómaco*, VI, 7, 1141 a 8-1141 b 22: 1) *sophía* como la excelencia (*areté*) de una *téchne*; 2) *sophía* como la «más exacta» (*akribestáte*) de las ciencias; y 3) *phrónesis* y la búsqueda de los «bienes humanos» (*anthropina agathá*).

ABSTRACT: As it is well known Aristotle gives a priority to *sophía*, or theoretical knowledge, over *phrónesis*, or practical knowledge, priority which derives from the pre-eminence of the intellect as that «which is common to gods and humans». Given their middle position —on the one hand they are the best of animals, and on the other, there are beings better than them, humans have the capacity to know the «most noble things» and «things human». In this article, I analyse the definitions of *sophía* and *phrónesis* at which Aristotle arrives by *epagagé* in his *Nicomachean Ethics*, VI, 7, 1141 a 8-1141 b 22, that is: 1) *sophía* as the excellence (*areté*) of a *téchne*; 2) *sophía* as the «most exact» (*akribestáte*) of sciences; and 3) *phrónesis* as the search of «human goods».

* Este artículo fue realizado durante mi etapa como becario post-doctoral del M.E.C. en el equipo de investigación U.P.R. 76 del C.N.R.S. que dirige Michel Narcy: «Histoire des doctrines de la fin de l'Antiquité et du Haut Moyen-Age. *L'Année philologique*». Asimismo, forma parte del proyecto de investigación, «La biología de Aristóteles: conexión con su filosofía práctica y aplicación a problemas actuales de bioética» (Rf. VA 46/98), que coordina el Prof. Alfredo Marcos en el Departamento de Filosofía de la Universidad de Valladolid, y fue presentado al «XIV Congreso Interamericano de Filosofía», celebrado en Puebla (México), durante el mes de agosto de 1999. Quisiéramos agradecer aquí a Carmen Trueba y Ricardo Salles los valiosos comentarios realizados.

El hombre se halla situado en el universo a medio camino entre los animales y los cuerpos celestes. La jerarquía que diferencia el grado de superioridad de las «cosas divinas» respecto a las «cosas humanas» permite a Aristóteles diferenciar la *sophía*, como el conocimiento de las cosas «más dignas», de la *phrónesis*, como el conocimiento restringido al dominio de las «cosas humanas». Esta distinción aristotélica la encontramos presente, bajo diversas manifestaciones, en toda la filosofía antigua. Así, Cicerón contrapone la *sapientia* (= *sophía*), ciencia de las cosas divinas y humanas, a la *prudencia* (= *phrónesis*), ciencia de lo que conviene buscar y de lo que conviene apartarse.¹

El método empleado por Aristóteles para definir las nociones de *sophía* y de *phrónesis* en la *Ética a Nicómaco* (*EN*) sigue una progresión en la argumentación en la que el pensamiento se constituye a partir de sí mismo: parte de lo que es más conocido y más familiar *para nosotros* (a quiénes llamamos «sabios» o «prudentes», primero en un sentido particular y, después, en un sentido más general), para llegar a lo que es más conocido y más claro *en sí*. Con el fin de precisar el sentido de *sophía*, Aristóteles emplea un método paralelo al utilizado en la definición de *phrónesis*,² y establece una generalización por *epagogé*, comenzando por el nivel de la técnica.

Sophía* como la excelencia (*areté*) de una *téchne

El sentido popular de *sophía* se relaciona con el ámbito de las técnicas. Aristóteles parte del lenguaje ordinario, ¿a quiénes llamamos sabios en las artes? La *sophía* es la habilidad técnica en un arte particular. El hombre que mejor domina una *téchne* es considerado sabio, como Fidias o Policeto en la escultura. De este modo, la *sophía* en este ámbito popular es la «*areté* de una *téchne*».³ El nivel más alto que se puede alcanzar en el dominio de una técnica.

Pero Aristóteles distingue claramente la *phrónesis* de la *téchne*, diferencia terminológica y conceptualmente, de un modo muy preciso, el saber que versa sobre las acciones humanas del saber técnico. La gran originalidad del libro VI de la *EN* radica, precisamente, en una nueva concepción de las relaciones de la teoría y de la práctica, consecuencia de la ruptura producida por primera vez en el ámbito de la teoría.⁴ El estagirita delimita de forma sistemática el dominio de la *praxis* y del saber práctico

¹ Cfr. Cicerón: *De officiis*, I, 43, 153. Véanse también a este respecto, Séneca: *Quaestiones Naturales*, I, 2. Sobre la definición de *sapientia*, cfr. Cicerón: *Tusculanae*, IV, 57; *De officiis*, II, 5; Lactancio: *Divinae institutiones*, III, 13, 10; San Jerónimo: *Commentarius in Is.*, II; y San Agustín: *Contra academicos*, I, 6, 16-18, 23.

² Cfr. *EN*, VI 5, 1140 a 25 ss. La edición de la *EN* utilizada es la de I. Bywater: *Ethica Nicomachea*, Oxford, Clarendon Press, 1894 (reimpr. 1970). Para la traducción española, nos servimos de las versiones de M. Araujo y J. Marías: *Ética a Nicómaco*, (ed. bilingüe y trad.), Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1949, 1989⁵; la de J. Pallí Bonet: *Ética Nicomáquea*, Madrid, Gredos, 1993; y la más reciente, de J. L. Calvo: *Ética a Nicómaco*, Madrid, Alianza, 2001, aunque, en la mayoría de los casos, realizamos una traducción personal.

³ *EN*, VI, 7, 1141 a 12.

⁴ Cfr. P. Aubenque: *La prudence chez Aristote, avec un appendice sur la prudence chez Kant*, París, P.U.F., 1963, 1997², p. 144.

(*phrónesis*) frente al dominio de la *poíesis* y del saber poiético (*téchne*). La dificultad de esta delimitación consiste en que tanto la *praxis* como la *poíesis* se presentan como una acción orientada a un fin, y los dos tipos de enunciados correspondientes, *phrónesis* y *téchne*, como un saber capaz de orientar la acción hacia su correcta ejecución.

Téchne y *phrónesis* constituyen dos tipos de saber diferentes: mientras la *poíesis* tiene un fin fuera de sí misma, en la producción de una obra exterior al agente técnico, la *praxis* tienen su fin en sí misma, en la perfección (*areté*) de su propia ejecución. «Porque el fin de la producción (poihevsew~) es distinto de ella, pero el de la acción (pravxew~) no puede serlo; pues una acción bien hecha es ella misma el fin (aujth; hJ eujpraxiva tevlo~)».⁵

Tanto la *téchne* como la *phrónesis* son disposiciones, acompañadas de razón *lógos* (e{xei~ meta; lovgou). Ahora bien, mientras que la *téchne* es definida como una «disposición productiva, acompañada de razón verdadera» (e{xi~ poihtikhv meta; lovgou ajlhqou"),⁶ la *phrónesis* constituye una «disposición práctica verdadera, acompañada de razón» (e{xi~ praktikhv ajlhqh;~ meta; lovgou).⁷ La disposición *poiética* se diferencia de la disposición práctica en la atribución de la verdad a la *héxis* o a la razón que la acompaña. Así, en la *phrónesis* la verdad determina a la propia disposición, se interioriza y se hace verdad práctica, inherente a la disposición *phronética*; y, en la acción técnica, por el contrario, la verdad es extrínseca a la disposición, y es la razón o regla (*lógos*) la verdadera. La atribución externa de la verdad marca su especificidad como saber práctico-técnico, frente a su inherencia en el saber práctico-moral. Esta precisión conceptual, en el paralelismo que traza Aristóteles, explica que la disposición de la *téchne* pueda olvidarse, pero la disposición verdadera de la *phrónesis* no.⁸

Hay una excelencia (*areté*) de la *téchne*, pero no de la *phrónesis*.⁹ En el saber práctico-técnico se alcanza la perfección por medio del ejercicio (incluso se puede aprender por medio de los errores), a diferencia del saber práctico-moral, en el que no es posible este tipo de aprendizaje (nadie se hace virtuoso practicando los vicios). De ahí que en la *téchne* el que se equivoca voluntariamente sea preferible, pero en el caso de la *phrónesis* y de las virtudes, el preferible sea el que se equivoca involuntariamente.¹⁰ En las acciones hay exceso, defecto y término medio, pero la *areté* radica en el término medio. Mientras que el exceso y el defecto se equivocan y son censurados, el término medio acierta y es elogiado. Y, añade Aristóteles, errar es posible de «muchas maneras» (pollacw"),¹¹ pero acertar, es decir, alcanzar el término medio, sólo es posible de «una

⁵ EN, VI, 5, 1140 b 6-7.

⁶ EN, VI, 4, 1140 a 10, y 1140 a 20-21.

⁷ EN, VI, 5, 1140 b 4-5, y 1140 b 20-21. Esta definición de la *phrónesis* presenta una precisión terminológica que la diferencia de la *téchne*. Algunos editores, basándose en ciertos manuscritos, corrigen en estos dos pasajes el adjetivo ajlhqh' por el genitivo ajlhqou", en concordancia con lovgou y no con e{xi~, lo que borra la sutil diferencia entre la *téchne* y la *phrónesis*, aproximando la «disposición poiética» a la «disposición práctica», y situando en los dos casos la «verdad» como extrínseca a las dos disposiciones.

⁸ Cfr. EN, VI, 5, 1140 b 28-29.

⁹ Cfr. EN, VI, 5, 1140 b 21-22.

¹⁰ Cfr. EN, VI, 5, 1140 b 22-24.

¹¹ En EN, II, 5, 1106 b 28-29, Aristóteles alude a la correspondencia pitagórica entre el Bien y el Límite, y el Mal y lo Ilimitado, que se encuentra en la tabla de diez pares de opuestos de la *Metafísica* (*Metaph.*), A, 5, 986 a 23-26. (Véase también, EN, I, 6, 1096 b 5-6). La *areté* permite descifrar exactamente el medio subjetivo de las pasiones y de las acciones. Sólo hay un modo de ser virtuoso, y una infinidad de excesos y de defectos.

única manera» (monacw''); de ahí que sea fácil errar el blanco, y difícil acertarlo.¹² Para ilustrar esta imagen del arquero y el término medio, Aristóteles cita un verso de un autor desconocido: «Los hombres sólo son buenos de una manera, malos de muchas».¹³ Pero, aunque la *phrónesis* no exista sin la habilidad (*deinótes*), no se identifica con ella, pues no se reduce a una mera facultad para realizar los actos que conducen al blanco propuesto y alcanzarlo, sino que requiere la rectitud de la propia disposición (*héxis*).¹⁴ De la *phrónesis* no puede haber diversos grados, pues sólo puede existir en tanto perfecta, ya que se refiere al modo de ser que dirige y asegura la ejecución correcta de la acción moral. A diferencia de la disposición técnica, en la *phrónesis* no se aprende de los errores, sino sólo de los aciertos. La *téchne* puede llevarse a cabo en los contrarios, así el médico conoce tanto los medios de curar como los de matar, mientras que la *phrónesis* sólo se consigue en la ejecución correcta de la propia acción moral. Por ello, aunque Aristóteles utilice con mucha frecuencia ejemplos extraídos del ámbito de las técnicas, especialmente de la medicina, nunca llega a identificar el saber de la *phrónesis* con el saber *técnico*, como si el saber moral consistiera en la aplicación de un modelo ideal a las situaciones concretas de la vida humana. La *phrónesis* no se reduce nunca a una *téchne*.¹⁵

***Sophía* como la «más exacta» (*akribestáte*) de las ciencias**

Algunos hombres, nos dice Aristóteles, son considerados sabios en general, y no en un dominio particular, ni sabios en alguna otra cosa.¹⁶ A quien consideramos sabio en general «no sólo debe conocer lo que deriva de los principios, sino también poseer la verdad sobre los principios».¹⁷ En este sentido, la *sophía* es a la vez «ciencia» (*epistéme*) e «intelecto» (*noûs*). Desarraigada de las cosas humanas, se dirige a las «cosas más honorables por naturaleza».¹⁸

Por lo que a Anaxágoras, Tales y a otros como ellos, que se ve que desconocen su propia conveniencia, se les llama sabios, no prudentes, y se dice que saben cosas magníficas, admirables, difíciles y divinas, pero inútiles (α[crhsta], porque no buscan los bienes humanos (τα; ajnqrwvpina ajgaqav).¹⁹

¹² Cfr. *EN*, II, 5, 1106 b 27-32.

¹³ *EN*, II, 5, 1106 b 34. Cfr. Diehl: *Fragmenta elegiaca adespota*, I3, 138, nº 16. Sobre esta oposición entre la *areté*, que es única, y el vicio, que es múltiple, véase también Platón: *República*, IV, 445 c.

¹⁴ Cfr. *EN*, VI, 12, 1144 a 23-29.

¹⁵ Este punto resulta de vital importancia en lo que se ha denominado la «rehabilitación» ética y política de Aristóteles dentro de la filosofía práctica alemana contemporánea. La *phrónesis* aristotélica permite un nuevo planteamiento de las relaciones de la teoría y de la práctica. H. Arendt denuncia la sobrevalorización del trabajo que se ha producido en los tiempos modernos, lo que ha traído consigo la reducción de la *praxis* en la *poiesis*, y que la vida productiva haya reemplazado a la vida práctica (cfr. H. Arendt: *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart, Kohlhammer, 1960. La edición alemana fue posterior a la inglesa, aparecida en Estados Unidos dos años antes, bajo el título: *The human condition*, Chicago, University of Chicago press, 1958. Hay traducción española: *La condición humana*, Barcelona, Paidós, 1993).

¹⁶ Aristóteles cita un fragmento de un poema cómico, atribuido erróneamente a Homero, el *Margites*: «Los dioses no le hicieron cavador ni labrador / ni sabio en ninguna otra cosa» (*EN*, VI, 7, 1141a15-16).

¹⁷ *EN*, VI, 7, 1141a17-18.

¹⁸ 1141b3.

¹⁹ *EN*, VI, 7, 1141b3-8.

Tales y Anaxágoras aparecen ya mencionados en el *Hipias mayor* de Platón, entre otros «famosos por su *sophía*», como Pítaco y Bías, que formaban parte de los siete sabios de Grecia.²⁰ De Tales, Platón nos transmite una leyenda que constituye uno de los testimonios más antiguos del sabio distraído que cayó en un pozo, cuando se ocupaba de los astros, provocando la risa de una sirvienta tracia, «porque quería saber lo que hay en el cielo, pero se olvidaba de lo que tenía delante y a sus pies»²¹. Esopo había escrito también una fábula sobre la historia de un astrónomo que cayó en un pozo, donde no aparecen ni Tales ni la muchacha tracia, dedicada «a los que se dedican a cosas increíbles, pero que no saben hacer nada de lo que hacen los hombres ordinarios».²² Sin embargo, conservamos una anécdota del todo diferente, transmitida por el propio Aristóteles en su *Política*,²³ que sitúa a Tales como un hombre del *kairós*, prototipo del saber práctico. Como le reprochaban por su pobreza la inutilidad de la filosofía, gracias a sus conocimientos astronómicos, previó que la cosecha de aceitunas sería abundante, y alquiló las almazaras de Mileto y de Quíos en invierno, cuando su precio era bajo. Después, cuando llegó el «momento favorable» (*kairós*),²⁴ y los olivereros tuvieron necesidad de las almazaras, las realquiló al precio que quiso, lo que le permitió reunir una gran fortuna.²⁵ De este modo, Tales «demostró su *sophía*».

Disponemos, por tanto, de dos tradiciones que hacen de Tales el prototipo del hombre sabio, que conoce las cosas más altas, pero inútiles, y del hombre práctico, que sabe aprovechar el «momento oportuno» (*kairós*), y conseguir la riqueza. Pero, por lo que respecta al texto de *EN*, VI, 7, Aristóteles se centra en la primera tradición, y Tales y Anaxágoras representan a esa clase de sabios que poseen el conocimiento de las cosas superiores, preferentemente de tipo astronómico y, sin embargo, se mantienen alejados del ámbito de «las cosas humanas». Por ello, Aristóteles no les considera prudentes, ya que ignoran lo que es útil tanto para ellos mismo como para el resto de los hombres.

«La *sophía* es a la vez intelecto (*nóu*) y ciencia (*episthēmē*), por así decirlo, la ciencia capital de los objetos más dignos (*timiwta*)».²⁶ Aristóteles distingue la *sophía* de la *phrónesis*, teniendo en cuenta sus respectivos objetos. La *sophía* se refiere a los objetos «más dignos» (*timiwta*), es decir, aquellos más estimados por sí mismos, con independencia de que nosotros les otorguemos o no un valor, pues son honorables por sí mismos. Aristóteles piensa en los cuerpos celestes como ejemplos de estos «objetos más dignos». Por su parte, la *phrónesis* se refiere al bien de sí mismo, al bien de una especie concreta, diferente «para los hombres y para los peces».²⁷ «En efecto, al que examina bien lo que se refiere a sí mismo (*peri*; *autō*; *ek* *kasta*) se le llama *phrónimos*, y es a él al que se encomienda esto».²⁸ Lo que es bueno y sano es diferente

²⁰ Cfr. Platón: *Hipias mayor*, 281 c.

²¹ Platón: *Teeteto*, 174 a 6-8.

²² Cfr. Esopo: *Fábulas*, texto y traducción francesa de E. Chambry, París, Les Belles Lettres, 197, n. 66. Véase, sobre este punto, Michel Narcy: *Théétète*, París, Flammarion, 1994, pp. 344-345, n. 256.

²³ Cfr. *Política* (*Pol.*), I, 19, 1259 a 6-19.

²⁴ *Pol.*, I, 19, 1259 a 14.

²⁵ Cfr. H. Diels y W. Kranz: *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Weidmann, 1903, 1974⁸, t. I, pp. 67-81.

²⁶ *EN*, VI, 7, 1141 a 18-20.

²⁷ *Ibidem*, 1141 a 23.

²⁸ *Ibidem*, 1141 a 25-26.

para cada especie. En este punto, el hombre busca, como los otros animales, lo que le es útil para conservar su vida. Sin embargo, a diferencia de ellos, el hombre no puede instalarse al margen de la *pólis*. «En el hombre como en el animal, la virtud de *phrónesis* apunta a la misma clase de objetivo: el bien de una parte del mundo».²⁹ Aunque se diga que el hombre es «el mejor (*bevtiston*) de los animales»,³⁰ como el mundo no está formado sólo del reino animal, sino que hay más seres, hay también otros seres mucho más dignos que el hombre.³¹ De este modo, para Aristóteles el hombre ocupa una posición intermedia: por una parte, es el mejor de todos los animales y, por otra, hay otros seres mejores que él, lo que le aparta de ocupar la posición más divina del universo.

Por lo que respecta a lo primero, encontramos una rica serie de antecedentes en la historia del pensamiento griego. Para limitarnos a los más inmediatos, en la *Ciropedia* Jenofonte considera al hombre como el mejor de todos los animales y el más capaz de hacer prueba de gratitud;³² y Platón, en la *Leyes*, habla del hombre como del más divino y más pacífico de los animales, si recibe una buena educación, pero si su educación es insuficiente o mala, se convierte en lo más salvaje del mundo.³³ La originalidad de Aristóteles respecto a sus predecesores radica en afirmar la superioridad del hombre sobre el animal desde la perspectiva de la «bondad». En la *Política* Aristóteles considera el *lógos* —que permite «poseer, de modo exclusivo, el sentido de lo bueno y lo malo, lo justo y las demás operaciones»—³⁴ como lo propio del hombre frente al resto de los animales,

Por lo que respecta a las «cosas de naturaleza mucho más divina (*polu; qeiovtera*)»³⁵ que superan al hombre, hallamos también una rica temática presente en la literatura griega que alude a la fragilidad del hombre, en contraste con el poder de los dioses. Sin embargo, la interpretación aristotélica de este *tópico* adquiere un carácter original, porque las «cosas superiores al hombre» no son los dioses del mundo de los olímpicos, sino los elementos del mundo físico, los cuerpos celestes, de «naturaleza muchos más divina» que el hombre. Así, la superioridad que Aristóteles atribuye a los componentes del universo físico es análoga a la que los poetas arcaicos atribuían a los olímpicos sobre el hombre mortal.³⁶

La *sophía* y la *phrónesis* conciernen a las dos partes de esta división de realidades. El hombre es capaz de conocer las cosas «más dignas» y «las cosas humanas». Estas

²⁹ R. Brague: *Aristote et la question du monde. Essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, París, P.U.F., 1988, p. 207.

³⁰ *EN*, VI, 7, 1141 a 33.

³¹ Cfr. *EN*, VI, 7, 1141 a 34-1141 b 1.

³² Cfr. Jenofonte: *Ciropedia*, VIII, 3, 49. Sobre estos dos pasaje, cfr. R. Brague: *op. cit.*, p. 209. Este texto de Jenofonte, señala Brague, es probablemente al que alude Heidegger en su *Introducción a la metafísica*: «Allí, al final, si bien queda todavía un resto de la conexión entre logos y ser-humano, el logos, sin embargo, es exteriorizado como facultad del entendimiento y de la razón. Esta facultad misma se funda en la existencia material de seres vivos de una especie particular, en el *zw'lon bevtiston*, el animal mejor logrado (*das bestgeratene Tier*) (Jenofonte)», (trad. de A. Ackermann: *Introducción a la metafísica*, Barcelona, Gedisa, 1993, 21995, p. 159. *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer, 1953, p. 134).

³³ Cfr. Platón: *Leyes*, VI, 765 e 6-766 a 4.

³⁴ *Pol.*, I, 2, 1253 a 16-18.

³⁵ *EN*, VI, 7, 1141 a 34-1141 b 1.

³⁶ Cfr. R. Brague: *op. cit.*, p. 211.

«cosas humanas» (*ta anthrópina*) no ocupan el puesto más alto de las cosas que constituyen el mundo. ¿Cuáles son estas realidades que ocupan un rango más elevado que el hombre? En la *Ética a Eudemo* Aristóteles distingue las realidades que no participan del movimiento, por lo que su excelencia no consiste en el bien que culmina una acción; y las que participan del movimiento, pero que presentan una puesto más excelente que el hombre.³⁷ En el primer grupo, Aristóteles incluye presumiblemente las realidades sin materia, especialmente el Motor Inmóvil, y, en el segundo, los cuerpos celestes. En la cúspide de su clasificación Aristóteles sitúa las realidades inmóviles, las cuales son mejores, porque están desprovistas de movimiento. Y, en segundo lugar, los cuerpos celestes, que presentan un movimiento mínimo. Así pues, el criterio de clasificación es el grado de ausencia de movimiento: cuanto menor sea el movimiento, la posición es más elevada en la jerarquía.³⁸ La mayor o menor bondad se relaciona con el grado de inmovilidad.

Los seres que constituyen el mundo ponen de manifiesto que el hombre no es el ser «más divino», sino los astros. El criterio de «mundaneidad», como lo califica Brague,³⁹ permite reconocer que el hombre es inferior a los cuerpos celestes, porque éstos son más «mundanos», son partes constitutivas del mundo. Y la «mundaneidad», es decir, el grado de relación íntima con el mundo, marca el grado de perfección. El saber teórico, la *sophía*, es el más perfecto de los conocimientos en función de su objeto, los seres «más mundanos», es decir, los más divinos, los cuerpos celestes. Y, el saber práctico, la *phrónesis*, se centra en el dominio de lo humano, un dominio inferior al de los astros, pues se trata de un ser en el mundo y en movimiento. La mayor «mundaneidad» del hombre le sitúa por encima del resto de los animales, capaz de alcanzar la *sophía*, grado máximo de conocimiento, pero por debajo de los astros. Por la *sophía*, el sabio imita las regularidades celestes.

Las cosas de la acción (*ta prakta*) no pueden lograr el mismo grado de exactitud que, por ejemplo, una demostración matemática. La moral no constituye una ciencia apodíctica, y no podemos exigir el mismo grado de precisión en todos los razonamientos, porque la moral no es una ciencia exacta. Así, las cosas sensibles y justas, objeto de la saber práctico, presentan muchos grados.

Del mismo modo que se ha de aceptar cada uno de nuestros razonamientos, porque es propio del hombre instruido buscar la exactitud (tajkribev~) en cada materia en la medida en que la admite la naturaleza del asunto; evidentemente, tan absurdo sería aceptar que un matemático empleara la persuasión como exigir de un retórico demostraciones.⁴⁰

³⁷ Cfr. *Ética a Eudemo*, I, 7, 1217 a 32-33.

³⁸ Cfr. *Sobre el cielo*, II, 12, 292 a 20 ss: El Primer Motor es el más excelente, el primer cielo posee un mínimo movimiento, los planetas, movimientos mayores, hasta llegar al mundo sublunar y la tierra. La inexistencia de movimiento o de actividad marca el grado de perfección. Y la mayor o menor bondad se relaciona con el grado de inmovilidad.

³⁹ R. Brague: *op. cit.*, p. 221.

⁴⁰ *EN*, I, 3, 1094 b 22-27.

«La *sophía* es la más exacta (ajkribestavth) de las ciencias».⁴¹ Aquí el término ajkribestavth, como se aplica a las ciencias, alude a su rigor y exactitud.⁴² La *phrónesis* necesita de la experiencia, saber que se adquiere por inducción a partir de lo particular, lo que requiere tiempo y memoria. De ahí que los jóvenes puedan ser buenos geómetras y matemáticos, expertos en estos campos, pero no parece que puedan ser prudentes (*phronimoi*). Y, continúa Aristóteles, los jóvenes tampoco pueden ser ni sabios ni físicos, ya que «los objetos matemáticos existen por abstracción (di j ajfairevsewv~), mientras que los principios de las otras ciencias proceden de la experiencia (ejx ejmpeiriva~)».⁴³ Los jóvenes sólo pueden hablar de estas cosas, pero sin tener seguridad.

Aristóteles clasifica las ciencias desde el punto de vista de la aprehensión de los principios.⁴⁴ Hay ciencias, como las matemáticas, que los contemplan inmediatamente por abstracción, y otras ciencias, como la física, que los extraen de la experiencia, según diferentes grados.⁴⁵ La *phrónesis*, como un saber de experiencia, se diferencia de la ciencia deductiva, ya que considera el ámbito de lo particular, y no de lo general.

Por medio de este tipo de conocimiento basado en la experiencia, aquéllos que no conocen lo universal son más eficaces en la práctica que aquéllos que sí lo conocen, pero carecen de ella. Aristóteles emplea el siguiente silogismo, extraído del ámbito de la dietética:⁴⁶

- Las carnes ligeras son digestivas y sanas (universal);
- las carnes de ave son ligeras y sanas (particular);
- luego, las carnes de ave son buenas para la salud.

El que carece de experiencia y simplemente conoce lo universal (las carnes ligeras son sanas), pero ignora lo particular (cuáles son ligeras), no producirá la salud. Por el contrario, el que tenga experiencia de los casos particulares (premisa menor), aunque no conozca la premisa mayor universal, producirá la salud. «La *phrónesis* es práctica, así que se deben poseer ambos conocimientos, o preferentemente el de las cosas particulares».⁴⁷

De este modo, el dominio de la *phrónesis* no se restringe sólo a lo universal (to; kaqovlou), sino que ha de concernir también a lo particular (ta; kaq j e{kasta), ya que es práctica, y el dominio de la *praxis* tiene por objeto «las cosas singulares» (peri; ta;; kaq

⁴¹ EN, VI, 7, 1141a16. Véase, sobre este punto, el artículo de O. Gigon: «*Phronesis* und *Sophia* in der *Nikomachischen Ethik* des Aristoteles», en J. Mansfeld y L. M. Rijk (eds.): *Kephalaion. Studies in Greek philosophy and its continuation offered to Professor C. J. de Vogel*, Assen, Van Gorcum & Comp., 1975, pp. 91-104, especialmente pp. 93-95.

⁴² Cfr. Aristóteles: *Analíticos segundos*, 24 b 14; y *Pol.*, VII, 14, 1331 a 2. Véase, F. Rodríguez Adrados (ed.): *Diccionario Griego-Español (DGE)*, Madrid, C.S.I.C., 1989, vol. I, p. 126.

⁴³ EN, VI, 8, 1142 a 19-20.

⁴⁴ EN, I, 7, 1098 b 3-5: «De los principios, unos se contemplan por inducción (ejpagwgh/), otros por percepción (aijsqhvsei), otros mediante cierto hábito (ejqismw'/), y otros de diversas maneras (a{llw'')».

⁴⁵ Cfr. EN, VI, 8, 1142 a 15-19. Véase, M.-C. Bataillard: «Thalès, Périclès et les poissons, (*Éthique à Nicomaque*, VI, 6-9)», en J.-Y. Chateau (ed.): *La vérité pratique. Aristote. Éthique à Nicomaque. Livre VI*, París, Vrin, 1997, pp. 102-105.

⁴⁶ Cfr. EN, VI, 7, 1141 b 17-20.

⁴⁷ EN, VI, 7, 1141 b 20-21.

j je{kasta}.⁴⁸ La intuición *phronética* no se identifica con la intuición de los primeros principios de la ciencia, porque se refiere a lo más particular, como lo práctico. Por ello, se opone al intelecto (nou'), porque «el intelecto es de definiciones, de las cuales no hay razonamiento (lovgo~), mientras que la *phrónesis* se refiere al otro extremo, a los más particular (h} de; tou' ejscavtou), de lo cual no hay ciencia (ejpisthvmh), sino percepción sensible (ai[sqhsi~)». ⁴⁹

La ciencia, nos había dicho Aristóteles, es «conocimiento de lo universal y de las cosas necesarias». ⁵⁰ Y, como la ciencia se acompaña de razonamiento, ⁵¹ hay unos principios a partir de los cuales se demuestra toda ciencia, y esos principios no pueden ser ni ciencia, ni *téchne*, ni *phrónesis*. ⁵² Lo científico es demostrable (ajpodeiktikovn), mientras que la *téchne* y la *phrónesis* se refieren «a los cosas que pueden ser de otra manera». ⁵³ La intuición (nou'~) enuncia las definiciones a partir de las cuales la ciencia trabaja; y la *phrónesis*, por el contrario, es el conocimiento de lo más particular, de lo indefinible por su máxima particularidad. Sin embargo, precisa Aristóteles, la percepción de lo más particular de la *phrónesis* no es de las propiedades sensibles (como la visión de un hoplita que corre), sino en un sentido semejante a la intuición por la que vemos que una figura particular es un triángulo. Así, ya no vemos tan sólo al hoplita que corre, sino al hombre que realiza una acción de valentía enfrentándose al enemigo. Sin embargo, nos advierte Aristóteles, no hay identidad, sino tan sólo semejanza entre la intuición y la *phrónesis*, pues ésta, por la que vemos el acto de valentía, «es de otra especie». ⁵⁴

En el lenguaje ordinario se llama prudentes a algunos animales, «aquellos que parecen tener la facultad de previsión para su propia vida». ⁵⁵ En *Historia de los animales*, cuando clasifica a los animales respecto a su carácter (*éthos*), Aristóteles habla de los ciervos, como «prudentes y temerarios», ⁵⁶ y en *Metafísica*, menciona a la abeja, y a los animales semejantes, si los hubiera, como «prudentes» (frovnima), aunque no aprendan y sean incapaces de percibir sonidos. ⁵⁷ Sin embargo, entre los animales, el hombre es el único «capaz de deliberar» (bouleutikovn); y, aunque haya muchos animales que posean memoria e instrucción, no son capaces de reminiscencia, como el hombre. ⁵⁸ Para Aristóteles, lo que diferencia el grado de *phrónesis* de los animales y del hombre es la experiencia. Así, el resto de los animales apenas participa de ésta, y vive de las imágenes y de los recuerdos, mientras que el hombre vive gracias a la *téchne* y a

⁴⁸ Cfr. *EN*, VI, 7, 1141 b 14-16 : «Tampoco la *phrónesis* está limitada sólo a lo universal (to; kaqovlou), sino que debe conocer también lo particular (ta; kaq' e{kasta), porque es práctica y la *praxis* tiene que ver con lo particular (peri; ta; kaq' e{kasta})».

⁴⁹ *EN*, VI, 8, 1142 a 26-28.

⁵⁰ *EN*, VI, 6, 1140 b 30-31.

⁵¹ *Ibidem*, 1140 b 32: meta; lovgoú.

⁵² Cfr. *EN*, VI, 6, 1140 b 33-34.

⁵³ *EN*, VI, 6, 1141 a 1: peri; ta; ejndecovmena ajllw~.

⁵⁴ Cfr. *EN*, VI, 8, 1142 a 30-31.

⁵⁵ *EN*, VI, 7, 1141 a 22.

⁵⁶ *Historia de los animales (HA)*, I 1, 488 b 15.

⁵⁷ Cfr. *Metaph.*, A, 1, 980 b 22-23.

⁵⁸ Cfr. *HA*, I, 1, 488 b 15-26.

⁵⁹ Cfr. *Metaph.*, A, 1, 980 b 25-29.

los razonamientos.⁵⁹ La experiencia se constituye por el recuerdo de una multitud de casos particulares de un mismo asunto, llegando a establecerse como una regla de carácter práctico, aplicable a una situación particular semejante.

A diferencia de los animales, el hombre accede a la experiencia (ejmpeiriva) por la memoria. La experiencia es ya un «conocimiento general» (gnw'si" kaqolikhv), aunque no sea todavía un «conocimiento de lo general».⁶⁰ La experiencia es intermediaria entre la sensación y la ciencia. Su posesión da lugar a la *téchne*, y su falta al azar. Aristóteles señala que hay animales «prudentes» o «inteligentes» (*phronima*), «más prudentes» o «más inteligentes» (*phronimôtera*) que otros,⁶¹ y que el hombre es el animal más inteligente. En *Metafísica* relaciona la *phrónesis* con la memoria. «Pues bien, los animales tienen por naturaleza sensación y a partir de ésta en algunos de ellos no se genera la memoria (mnhvmh), mientras que en otros sí que se genera, y por eso estos últimos son más inteligentes (fronimwvtera) y más capaces de aprender (maqhtikwvtera) que los que no pueden recordar».⁶² En otros textos de *Historia de los animales*⁶³ o de *Sobre la generación de los animales*,⁶⁴ el grado de *phrónesis* en los animales se relaciona con la forma de cuidar a sus crías. Así, mientras que los animales inferiores traen a su prole al mundo, y no se preocupan más, los «más prudentes» se preocupan por su alimentación y cría, y, los más prudentes de todos, mantienen un contacto con ellos posteriormente. El hombre, nos dice Aristóteles, junto a algunos cuadrúpedos, pertenece a esa clase de animales que «tiene más *phrónesis*»,⁶⁵ o «más inteligencia (suvnesi~) //»,⁶⁶ y poseen memoria. En el reino animal, el grado de *phrónesis* y de *synesis* se relaciona estrechamente con «el grado de capacidad de la memoria».⁶⁷ Aristóteles traza una gradación continua a partir de las plantas, pasando por los animales, hasta llegar al hombre. Y, en esta gradación entre las plantas y los animales, lo mismo que entre los animales y los hombres, hay unos límites poco nítidos, cuando se trata de los animales inferiores y las plantas, y de los animales superiores y los hombres. Sin embargo, el hombre parece poseer un grado mayor de *phrónesis* que el resto de los animales. No obstante, por lo que respecta al saber teórico, la *sophía*, permanece restringido exclusivamente al ámbito de los hombres, pues son los únicos, gracias al intelecto, capaces de llegar al conocimiento más exacto de las realidades más honorables.

Aristóteles señala que sería absurdo considerar «la política o la *phrónesis* como lo

⁶⁰ Cfr. P. Aubenque: *op. cit.*, p. 58, nota 5. El autor se basa en el comentario de Alejandro de Afrodisias a la *EN*, 4, 20 ss.

⁶¹ Cfr. *EN*, VI, 7, 1141 a 26-28; *Metaph.*, A, 1, 980 b 22; *Sobre las partes de los animales*, II, 2, 64; *Sobre la generación de los animales (GA)*, III, 2, 753 a 10-13.

⁶² *Metaph.*, A, 1, 980 a 27-980 b 2 (trad. de T. Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 1994, p. 70).

⁶³ Cfr. *HA*, VIII, 1 588 b 28-589 a 2.

⁶⁴ Cfr. *GA*, III, 2, 753 a 7-14.

⁶⁵ *GA*, III, 2, 753 a 11-22.

⁶⁶ *HA*, VIII, 1, 589 a 1-2.

⁶⁷ U. Dierauer: «Raison ou instinct? Le développement de la zoopsychologie antique», en B. Cassin y J.-L. Labarrière (eds.): *L'animal dans l'antiquité*, París, Vrin, 1997, p. 15. Sobre la *phrónesis* en los animales, véanse J.-L. Labarrière: «De la *phrónesis* animale», en D. Devereux y P. Pellegrin (eds.): *Biologie, logique et métaphysique chez Aristote*, París, C.N.R.S., 1990; y A. Marcos: *Aristóteles y otros animales. Una lectura filosófica de la Biología aristotélica*, Barcelona, P.P.U., 1996, 217 y 235, n. 10.

⁶⁸ *EN*, VI, 7, 1141 a 20-22.

más excelente (spoudaiotavthn), si el hombre no es lo mejor del cosmos». ⁶⁸ Roberto Grosseteste ⁶⁹ traduce el término politikhv por «scientia politica», de este modo identifica la política del libro VI con la del libro I, 1, que Aristóteles consideraba como «ciencia política». Esta «ciencia política» guarda un cierto parecido con la *sophía*, como la «más exacta» de las ciencias. Aristóteles la define al comienzo de la *EN* como la «ciencia suprema y arquitectónica por excelencia», ⁷⁰ que «regula qué ciencias son necesarias en las ciudades y cuáles ha de aprender cada uno y hasta qué punto», ⁷¹ además de servirse de las otras ciencias y prescribir lo que se debe hacer y lo que se debe evitar. ⁷² Sin embargo, en *EN*, VI, 7 parece que el contexto en que se encuadra la «política» se relaciona más bien con la «virtud política», sin necesidad de añadir el sustantivo «ciencia». «La política y la *phrónesis* son una misma disposición (e{xi~), aunque su esencia (ei{nai) no es la misma». ⁷³ En el lenguaje ordinario la *phrónesis* alude sobre todo a uno mismo y al individuo, mientras que para Aristóteles se debería llamar «*phrónesis*» especialmente a la «virtud política», *phrónesis* relativa a la *pólis*. ⁷⁴

Desde el punto de vista de la disposición subjetiva, la política y la *phrónesis* se identifican, ya que tienen el mismo modo de ser del alma, pero desde el punto de vista de sus objetivos, son diferentes. Normalmente, la *phrónesis* es el nombre común que se aplica especialmente «a uno mismo y al individuo (hJ peri; aujto;n kai; e{na)». ⁷⁵ Ahora bien, también hay una *phrónesis* que se aplica a la ciudad, de la cual hay dos tipos: una, «arquitectónica», que es «legislativa» (nomogetikhv), y otra, «que está en relación con lo particular, tiene el nombre común de *phrónesis* política (politikhv)». ⁷⁶ Por tanto, Aristóteles llama *phrónesis* a la virtud «política», ya sea la *phrónesis* relativa a la ciudad o al individuo. Se trata de dos especies de *phrónesis*, como las califica Berti, ⁷⁷ que se diferencian en su esencia o definición. Por tanto, la *phrónesis* y la política son la misma virtud, según se desprende del uso común, la primera se refiere al individuo, y la segunda a la ciudad. En este sentido hemos de entender la afirmación aristotélica: «Es evidente también que la *sophía* y la política no son lo mismo». ⁷⁸ Porque, explica Aristóteles, si consideramos la *sophía* como el conocimiento que es útil para uno mismo, habrá muchas *sophíai*. ⁷⁹ La *phrónesis* política, que tiene por objeto lo particular, guarda una mayor relación con la acción, ya que se ocupa de los decretos, es «práctica y deliberativa»

⁶⁹ R. Grosseteste: *Ethica Nicomachea*, translatio: «Inconveniens enim si quis scienciam politicam vel prudenciam studiosam existimat esse, si non optimum, eorum que in mundo, homo est», 41 a 20-22, (R. Gauthier (ed.), en L. Minio-Paluello: *Aristoteles Latinus*, Bruselas-Leiden, Desclée de Brower-Brill, 1973, vol. XXVI 1-3, Fasc. 4, p. 484).

⁷⁰ *EN*, I 1, 1094 a 26-27: th''' kuriwtavth" kai; mavlista ajrcitektonikh'''.

⁷¹ *Ibidem*, 1094 a 28-b 2.

⁷² Cfr. *EN*, I, 1, 1094 b 5-7.

⁷³ *EN*, VI, 8, 1141 b 22-24.

⁷⁴ Cfr. *EN*, VI, 8, 1141 b 24.

⁷⁵ *Ibidem*, 8, 1141 b 29-30.

⁷⁶ *EN*, VI, 8, 1141 b 24-26.

⁷⁷ Cfr. E. Berti: «*Phrónesis* et science politique», en P. Aubenque y A. Tordesillas (eds.): *Aristote politique: études sur la Politique d'Aristote*, París, P.U.F., 1993, p. 452.

⁷⁸ *EN*, VI, 7, 1141 a 28-29.

⁷⁹ Cfr. *EN*, VI, 7, 1141 b 29-31.

⁸⁰ *EN*, VI, 8, 1141 b 26.

(*praktikhv kai; bouleutikhv*).⁸⁰ Los que se dedican a ella son los únicos que se dice que «hacen política» (*politeuvesqai*), pues son los únicos que actúan como «obreros manuales» (*ceirotevcnai*).⁸¹ Así, Pericles encarna el modelo de la *phrónesis* política y no de la ciencia política ni del *sophós*, ya que es capaz de deliberar bien sobre cómo conseguir el bien práctico para el hombre mediante la emisión de buenos edictos.

Phrónesis y la búsqueda de «los bienes humanos» (anthropina agathá)

Como en el análisis de la *sophía*, podemos también llegar a comprender qué es la *phrónesis*, partiendo de qué hombre llamamos «prudentes» (*phronimoi*).⁸² Aristóteles se separa de la filosofía moral platónica. Para actuar con rectitud no es necesario conocer la Idea de Bien, que es una forma vacía,⁸³ sino las acciones contingentes. Aristóteles parte de «aquellos hombres que llamamos *phronimoi*», para llegar a mostrar la verdad *typoi*, «típicamente», de «un modo tosco y esquemático» (*paculw''' kai; tuvpw/*).⁸⁴ En el lenguaje ordinario reconocemos las características *típicas* del hombre prudente. Así, llamamos «prudente» (*phronimos*) a un hombre que es «capaz de deliberar rectamente (*paculw''' bouleuvsasqai*) sobre lo que es bueno y conveniente para sí mismo».⁸⁵ Por tanto, la buena o mala deliberación es una cualidad necesaria del hombre prudente, que ha de buscar aquello que es de provecho para sí mismo, pero atendiendo al «vivir bien en general» (*to; eu\ zh'n o{lw'''*).⁸⁶

El objeto de la buena deliberación es lo contingente, pues «nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera»,⁸⁷ por lo que la *phrónesis* no es ni ciencia (*epistéme*) ni *téchne*.⁸⁸ No puede ser ciencia, pues el objeto de la ciencia es inmutable, y el de la acción puede variar, ni *téchne*, porque «el género de la acción (*praxis*) es distinto del de la producción (*poíesis*)».⁸⁹ El hombre de la *phrónesis* delibera bien sobre aquello que le conviene teniendo en cuenta «el vivir bien en general», es decir, la vida feliz.⁹⁰ Como vimos, en la *téchne* el producto es exterior al agente, mientras que en la *phrónesis*, es inmanente, «la acción bien hecha es ella misma el fin»,⁹¹ es decir, su *entelechia* (*entelos-echein*).⁹² El hombre de la *phrónesis* delibera bien sobre lo que es conveniente *para sí mismo*, lo que no significa que sea egoísta, porque la *phrónesis* se abre al ámbito político y no se encierra en el dominio exclusivo de lo privado. A diferencia del hombre

⁸¹ Cfr. *EN*, VI, 8, 1141 b 26-29.

⁸² Cfr. *EN*, VI, 5, 1140 a 23-24.

⁸³ Cfr. *EN*, I, 6 1096 b 20-25.

⁸⁴ *EN*, I, 3, 1094 b 20-21.

⁸⁵ *EN*, VI, 5, 1140 a 25-26.

⁸⁶ *Ibidem*, 1140 a, 27.

⁸⁷ *Ibidem*, 1140 a 30-31.

⁸⁸ Cfr. *EN*, VI, 5, 1140 b 2.

⁸⁹ *EN*, VI, 5, 1140 b 3-4.

⁹⁰ Sobre la «buena deliberación», véase M. Narcy: «*Ethique à Nicomaque*, VI, 10-11. Être de bon conseil et savoir écouter», en J.-Y. Chateau (ed.): *op. cit.*, pp. 117-135.

⁹¹ *EN*, VI, 5, 1140 b 7: e[sti ga:r aujth; hJ eu]praxiva tevlo~.

⁹² Cfr. P. Rodrigo: *Aristote, l'eidétique et la phénoménologie*, Grenoble, J. Millon, 1995, pp. 125-126.

de la *téchne*, el hombre de la *phrónesis* no delibera «en un sentido parcial» (como el médico sobre la salud del paciente, o el entrenador sobre la fortaleza física del atleta), sino para «vivir bien total y plenamente». El *télos* de la vida humana no es exterior a sí mismo, ya que la *phrónesis* se da esencialmente en la *pólis*.

La deliberación establece los medios para realizar el fin que se ha propuesto alcanzar, y la buena deliberación consiste en realizar un fin bueno. Si embargo, también pueda darse lo contrario: así, en el caso del crimen premeditado, el agente emplea medios eficaces para conseguir un fin malo. Aristóteles rechaza la teoría socrática según la cual nadie hace el mal voluntariamente, sino por ignorancia. El ejemplo del crimen premeditado muestra que es posible hacer el mal voluntaria y deliberadamente, empleando para ello los mejores medios.

La virtud (*areté*) se da en la asociación entre el fin bueno y los mejores medios (*euboulía*), donde la *phrónesis* constituye un criterio de acción. De este modo, sin la *phrónesis* (virtud dianoética) no se pueden realizar las virtudes éticas, ya que la función de la *phrónesis* es adaptar las virtudes dianoéticas a cada circunstancia concreta. En toda acción hay unas personas concretas que se encuentran en un tiempo y unas circunstancias particulares. Una acción es virtuosa porque se actúa como se debe actuar y cuando se debe, en un tiempo oportuno (*kairós*) como las circunstancias lo requieren. Para ilustrar esta importancia del actuar *cómo* se debe y *cuándo* se debe Aristóteles acude a ejemplos extraídos de la medicina o de la estrategia. En ese momento, con el «ojo del alma»,⁹³ percibo que algo *me mira*, y encuentro *qué* debo hacer en ese preciso instante para solucionarlo.

Sin embargo, Aristóteles no construye el *typos* de *phrónimos* a partir del Sócrates de Platón, por su intelectualismo moral, y prefiere a Pericles. «Por eso pensamos que Pericles y los que son como él son *phronimoi*, porque pueden ver lo que es bueno para ellos y para los hombres, y pensamos que ésta es una cualidad propia de los administradores de las casas y de los políticos (tou;" oijkonomikou;" kai; tou;" politikou)"».⁹⁴ Pericles no representa para Aristóteles ni el prototipo del teórico puro ni del pragmático, sino un hombre que, gracias a su saber práctico, sigue «*en línea oblicua*» estas oposiciones, lo que le permite discernir y prescribir lo mejor en cada momento para su comunidad política.⁹⁵

Ya en la época de Aristóteles Pericles encarnaba el prototipo del *phrónimos*,⁹⁶ según se deduce de los diversos testimonios transmitidos por sus contemporáneos. Tucídides, en su *Historia de la guerra del Peloponeso*, relata el discurso de Pericles a favor de que los atenienses entraran en guerra contra Esparta.⁹⁷ Hombre del *kairós*, Pericles tiene la capacidad de ver «el momento oportuno»,⁹⁸ que en la guerra nunca espera. La *phrónesis*

⁹³ EN, VI, 12, 1144 a 29-30.

⁹⁴ EN, VI, 5, 1140 b 7-11.

⁹⁵ Cfr. P. Rodrigo: *op. cit.*, pp. 131-136; y del mismo autor, *Aristote et les «choses humaines», avec un appendice sur la politique stoïcienne*, Bruselas, Ousia, 1998, p. 52. El autor se separa ligeramente de la posición de P. Aubenque.

⁹⁶ Cfr. P. Aubenque: *op. cit.*, pp. 53-54.

⁹⁷ Cfr. Tucídides: *Historia de la guerra del Peloponeso*, I, 140-144.

⁹⁸ El *kairós* es la clave para resolver el problema de los medios y los fines (ver P. Rodrigo: *op. cit.*, pp. 135-156).

⁹⁹ Cfr. Platón: *Gorgias*, 518 e.

de Pericles consiste en saber lo que es bueno para los atenienses, en tanto ciudadanos, y en saber escoger en la situación concreta aquello que mejor conviene a los atenienses «para vivir bien en general».

Aristóteles se opone a Platón, y considera a Pericles como el prototipo de la *phrónesis*. En el *Gorgias* de Platón, Sócrates reprocha a Pericles, junto a Temístocles y Cimón, de haber colmado Atenas «de puertos, arsenales, murallas y otras variedades de este tipo». Ellos son los culpables de que «la ciudad esté hinchada y emponzoñada», pero sin tener en cuenta «ni la moderación ni la justicia».⁹⁹ Sócrates no considera a Pericles un «buen político», como los buenos aurigas no pueden mantenerse al principio en los caballos, y cuando ya los han domesticado, caerse.¹⁰⁰

Pero en la ética de Aristóteles no hay lugar para la acción individual pura, ya que toda acción se refiere a otro, así, la felicidad individual implica siempre la felicidad de los seres más cercanos. La acción se da siempre en el ámbito de la *pólis*, y no se restringe al cerco de lo individual.¹⁰¹ Ahora bien, esto no significa que toda acción individual se reduzca totalmente a una acción política, pues hay acciones que traspasan el ámbito de la política, como la amistad, el amor o el saber teórico. Sin embargo, Aristóteles acentúa la anterioridad de la *pólis* respecto al individuo, por un lado, y, por otro, la vida plena y feliz se consigue en un medio social como la *pólis*, único medio donde pueden darse una serie de condiciones materiales y sociales. En la *Política*, Aristóteles nos dice que el hombre «es, por naturaleza, un animal político (fuvsei politiko;n zw'on)»,¹⁰² y aquél que sea incapaz de vivir en la *pólis*, o el que no pueda vivir en sociedad, o no necesite nada porque se baste a sí mismo, no es miembro de la *pólis*. Este individuo, enemigo de la *pólis*, es, por naturaleza, o bien un ser inferior, como una bestia, o bien un ser superior, un dios.¹⁰³

El individuo se integra en la *pólis*. No hay lugar para la individualidad pura, es decir, para el individuo absoluto. Hay un paralelismo entre las «cosas particulares» (*kath'hekasta*) y el hombre particular (*hekastos*). El individuo enemigo de la sociedad, «sin fratría, sin ley, sin hogar»,¹⁰⁴ es un «apasionado de la guerra, como una pieza suelta en un juego de damas».¹⁰⁵ El hombre perfecto es el mejor de los animales, porque vive en comunidad, y esto le causa enormes beneficios. Pero también, el hombre, «apartado de la ley y de la justicia, se convierte en el peor de todos los animales. Y, en lugar de utilizar las armas que la naturaleza le otorga para practicar la *phrónesis* y la virtud, las utiliza precisamente para fines opuestos. Así, se convierte en el «animal más impuro y más salvaje»,¹⁰⁶ más injusto e intolerante.

¹⁰⁰ *Idem*, 516 d-e.

¹⁰¹ Véase el excelente estudio de E. Lledó: *Memoria de la Ética. Una reflexión sobre los orígenes de la teoría moral en Aristóteles*, Madrid, Taurus, 1994, pp. 59-61 y 113-121.

¹⁰² *Pol.*, I, 2, 1253 a 2-3.

¹⁰³ Cfr. *Pol.*, I, 2, 1253 a 25-29. Puede verse, a este respecto, R. Bodéüs: «Les considérations aristotéliciennes de la bestialité. Traditions et perspectives nouvelles», en B. Cassin y J. L. Labarrière (eds.): *op. cit.*, pp. 247-258.

¹⁰⁴ *Pol.*, I, 2, 1253 a 5.

¹⁰⁵ *Ibidem.*, 1253 a 6-7.

¹⁰⁶ *Ibidem.*, 1253 a 35-36.

¹⁰⁷ Véase, O. Gigon: *art. cit.*, pp. 12-103.

La *phrónesis*, saber práctico, se da en el ámbito de lo social, y la *sophía*, saber teórico, trasciende este ámbito y se asocia con la vida de los dioses. La vida teórica consiste en el hombre dedicado a ejercitar lo que hay en él de más divino, es decir, el intelecto.¹⁰⁷ Por él, precisamente, el hombre no puede limitarse a ser un simple ciudadano de la *pólis*, sino que debe también completar su acción (*praxis*), logrando el fin adecuado a su naturaleza.

Dado que el intelecto es de naturaleza divina, el género de vida teórico imita la vida de los dioses, y consiste en la vida dedicada al estudio de los principios. En relación con la preeminencia que Aristóteles otorga al intelecto como aquello común entre los dioses y el hombre, la *sophía*, en tanto saber teórico, mantiene su prioridad respecto a la *phrónesis*, en tanto saber práctico. El hombre, mediante el ejercicio de su actividad noética, puede imitar la absoluta autosuficiencia divina, y con ello llegar a convertirse en sabio (*sophós*), algo que la tradición pitagórico-platónica reservaba como privilegio exclusivo de los dioses. El hombre no sólo es capaz de conseguir la felicidad en esta vida, gracias al saber práctico (*phrónesis*), sino también puede adquirir y poseer un saber teórico (*sophía*). El estagirita no atribuye exclusivamente este saber teórico (*sophía*) a la divinidad, cuya actividad consiste en un «pensamiento de pensamiento», sino también al hombre, como culminación de su actividad intelectual, lo que explica el puesto preeminente que atribuye a la actividad filosófica como búsqueda de la *sophía*.
